في التجديد والاجتهاد
مفاهيم وآليات

ورقة مبدئية ونقاط للتفكير

أ. د. محمد كمال الدين إمام

أستاذ بكلية الحقوق- جامعة الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

في الاجتهاد والتجديد

«نقاط للتفكير»

[1]

أي حديث عن الاجتهاد والتجديد في المفهوم الإسلامي يجب- أو هذا ما ينبغي أن يكون- انطلاقه من مسلمتين هما من الأهمية بمكان في تاريخ العقل الإسلامي، وعصور الازدهار وأزمنة التراجع في ذلك سواء.

أولاهما: أن الإسلام عقيدة وشريعة، وأنه عبادة ومعاملة، فمن زعم أن الدين علاقة روحية بين العبد وربه لا صلة له بشئون الناس، فقد فصل المعاملات عن الدين. وهل يمكن- كما يقول «محمد عبد الله دراز» بحق- فصل المعاملات عن الدين إلا ببتر جميع أحكام المواريث والبيوع والمداينات والجنايات والحرب والسلم وغيرهما من جسم القرآن؟ ويقول أيضًا «نعم إن العبادات هي شعار العقيدة وعنوانها... لكنها مع عظمتها في نظر الشارع هينة في العمل، ميسرة لمن أراد، لا تستغرق الأوقات، ولا تصادمها شهوة النفوس، ولا تقع في تيار الغضب، فليس للقائم بها أن يفخر بقوة إرادته وضبط نفسه، وإنما تُختبر الهمم وتُبتلى العزائم في ميدان المعاملات، إذ هي أشد القسمين عناء، بل هي أكثرهما حقوقًا في الدنيا، وأثقلهما حسابًا في الآخرة، ولا يُفهم من ذلك أن حديث «الدين المعاملة» يصلح متكأ لأولئك المفرطين في جنب الله الذين إذا قيل لهم اركعوا لا يركعون، وإذا قيل لهم أنفقوا لا ينفقوا. ثم يقولون «الدين المعاملة» فما دمنا لا نؤذي أحد فنحن خير ممن يصلي ويصوم، كأن من أحسن معاملة الناس لا حرج عليه، إن أساء معاملة الله، كلا إن ذلك لا يؤديه الحديث بمنطوقه لغة، ولا يمكن التمسك بمفهومه شرعًا.

وثانيهما: أن التجديد لا يعني «عزل» النصوص عن ولايتها الشرعية، ولا تنصيب العقل «وصيًا» عليها، له حرية القبول والرفض، ولن يسترد العقل هيبته بالاجتراء على النص، بل يستردها باستعادة مهامه في الفهم الصائب، والإدراك الصحيح من خلال لغة النص، ومصدر النص، ومقاصد النص التي هي غايات ومآلات، وقد حمل الغرب على

التشريع الإسلامي في أغلب الجبهات واستأثرت مجالات ثلاثة بعناية خاصة هي الموقف من المرأة، والعقوبات الجنائية الإسلامية، وقضية الربا، والتفكير في هذه الثلاثية ونظائرها ليس بعيدًا عن متناول العقل الفقهي، وله من الآليات بل من الأدبيات في القديم والحديث ما يعتبر انفتاحًا للنص على كل قضايا الواقع، واجتهادًا للعقل يحسب له لا عليه، ودون ذلك صعوبتان:

الأولى: ترسانة من التشريعات لا يستطيع أن يتخفف منها العقل التشريعي المحافظ بطبيعته، وفي ظل أفق دستوري غائم ليست له مرجعية حقيقية تحرك التفاصيل والجزئيات في الواقع الاجتماعي.

الثانية: ثقافة سياسية عامة تفضل المتغير على الثابت، والعاجل على الآجل، والنسق العقلي الإسلامي لا يتحرك إلا في مجتمع «الشريعة» فيه فوق «السلطة»، والمصلحة العامة قبل المصلحة الخاصة حتى لو كانت للحكام؛ لأن تصرف ولي الأمر منوط بمصلحة الرعية، إن الدولة القومية الحديثة وقد غُيب فيها «كتاب الشرع» وهيمن عليها «خطاب السلطة» أصبحت بناءً فوقيًا يحتكر الأمر والنهي، وينفرد بالقرار والسلطان. ولم يتبق إلا دائرة الأحوال الشخصية، وهي دائرة تهب عليها في هذه الأيام عواصف المجتمع المدني، والجمعيات النسائية، والمواثيق والمعاهدات الدولية بمرجعياتها التي تترس خلف العقل المحض.

وربما يكون من الملائم هنا فحص «لافتات» ارتفع بها الخطاب الحداثي إلى أفق «الكليات» وأشير فقط إلى ما يلي:

أولاً: قاعدة تغير الأحكام: بتغير الأزمان والأماكن والأشخاص. والقاعدة في ذاتها لها مكان في النسق الفقهي، ولكن ما هو الحكم المقصود والذي يجري عليه التغير؟ إنه بالضرورة ليس الحكم الأصولي الذي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخيرًا أو وضعًا، فالحكم هنا كلام الله المنزه عند التغير، بل المقصود الحكم بالمعنى الفقهي.

ثانيًا: قاعدة النصوص متناهية والوقائع لا متناهية. وهي قاعدة استخدمت في غير مكانها لتوسيع الوظيفة التشريعية للعقل.

والتأمل في القاعدة يفصلها تمامًا عن مجال التشريع، وعن ميدان التعارض بين النص

والعقل، إنها لا تعني أكثر من أن النصوص قابلة للعد والإحصاء وليست الوقائع كذلك لأنها توليد لحظي الزمان كله ميدانه فهي خارج دائرة إمكان الحصر. وهي بالتأكيد في دائرة العلم الإلهي الشامل باعتباره جزءًا من الغيب.

أما في ميدان التشريع فالعكس هو الصحيح فالنصوص لا متناهية بمعنى أنها تتضمن حكمًا لكل ما كان وما سيكون من أفعال. فخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين يتجاوز الزمان والمكان، وهو من كلام الله اللا متناهي، أما الوقائع فإنها متناهية لأن حركتها تتم في الزمان وهو متناه بالسنة الكونية.

ثالثًا: قاعدة الأصل في الأفعال الإباحة: فكلما جهلنا حكم فعل رجعنا إلى الأصل وهو الإباحة، والقاعدة بهذا المعنى مناقضة لوجود حكم لله في كل الأفعال.

والأصح والأدق أن الأصل في الأشياء الإباحة والأصل في الأفعال أن لها حكم.

[2]

في ضبط المصطلح

يبدو مصطلح التجديد ملتبسًا، هل هو تجديد للدين؟ أم تجديد للأحكام؟ أم تجديد للفكر؟

ولعل مصطلح التجديد في عمومه يستوعب الأسئلة كلها، والعمومية والتجريد يحتملها الخطاب، أما المصطلح فإن من طبيعته أن يكون منضبطًا وأن يكون محدودًا، وأعتقد أننا ننتقل إلى أفق جديد من البحث إذا اعتمدنا التفرقة والتمايز بين مفهوميّ الاجتهاد والتجديد. في سياق البحث عن مراجعات لمفاهيمنا ومصطلحاتنا، وذلك من الأهمية بمكان، حيث اقترح البعض- في الميدان الفقهي والأصولي- علمًا جديدًا أسماه علم المراجعات رأى «أنه جدير بأن نعمل على إرساء مبادئه وقواعده، ليأخذ شكله العلمي الدقيق المتميز، وتتيسر دراسته، ومحور هذا العلم النقد العلمي المنهجي لنظرية المعرفة المهيمنة على العلوم الفقهية والأصولية نقدًا علميًا».

والرأي عندي أن المعرفة الأصولية والفقهية في وضعيتها المعاصرة توجب ضرورة

الفصل اصطلاحًا بين الاجتهاد والتجديد فبينهما مغايرة في الموضوعات والمصاديق، وتجمع بينهما المصادر والغايات.

وفي تحديد إجرائي- أطرحه للنقاش- فإن الاجتهاد ميدانه الأحكام الشرعية ومن شروطه الأعلمية في الفقه التي تعنى بتعريف «الراغب الأصفهاني» معرفة باطن الشيء والوصول إلى أعماقه، ومن شروطه أيضًا العدالة التي تؤسس لبناء أخلاقي متين يعلي قواعد الثقة بين الفقيه «المرسل» لحكم الله، وبين المكلف «المستقبل» للأوامر والنواهي، فالاجتهاد إذن يتعلق بجغرافيا النصوص الذي لا يؤذن لغير الفقيه الريان بفقه الشريعة الدخول إلى مرتقاها الصعب باعتبارها مزلة أقدام وأفهام، لأن استنباط الأحكام من مصادرها من أصعب المهام.

أما التجديد فإنما يكون في النظم، وعالم الوقائع هي ميدانه الفسيح، ومنهاجيته محورها الخبرة والتجريب، وأهله هم أهل الاختصاص في كل فرع من العلوم الطبيعية والاجتماعية، والصلة وثيقة، والروابط عضوية، بين حركة النظم لتفعيلها إيجابيًا نحو استقبال الأحكام، وبين الحكم الوضعي الذي هو السببية والشرطية والمانعية.

إن أقسام الحكم الوضعي، هي نظر في المآل- كما يرى الشاطبي- على ضوء نتائجه «لأن الأعمال- إذا تأملتها- مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات، هي مقصود للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب».

وهنا تكمن أهمية المآل لأنه يفتح الأفق الاجتهادي على دروب غير مألوفة، قلّ سالكها، لا تفضي فقط إلى استثناء من حكم، بل قد تؤدي إلى الإنهاء والإرجاء طبقًا لقواعد نظرية التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، والتي تسمح بالتطبيق الجزئي للأحكام الشرعية بهدف الوصول إلى التطبيق الكلي.

خلاصة ما أراه إذن أن الاجتهاد ميدانه الأحكام، ولا يصدر إلا من أهله، وينبغي أن يتنزل على محله، وأن التجديد إنما يكون في النظم والأنساق، ولأن العقل الإسلامي قد صيغ في القرنين الأخيرين على نحو غير إسلامي، فإن استدعاء الإسلام إلى الساحة باعتباره تشريعًا، لابد أن يسبقه تخلية للأرض من عقبات نظم اجتماعية، وأنساق ثقافية، وأبنية

سياسية، وخرائط إعلامية وإعلانية، هي من عوائق تطبيق الشريعة الإسلامية وحسن فهمها وإدراكها، والخطاب الإسلامي هو علاقة بين مرسل ومستقبل، ومبحث استقبال القوانين أصبح اليوم جزءًا أساسيًا من علم فلسفة القانون، يستدعي معرفة المجتهد لأصوله، وإلمام المجدد لتفاصيله وجزئياته.

وأعتقد أننا اليوم في مسيس الحاجة إلى تطوير الدرس الفقهي، حتى نواجه أزمنة الفكر العولمي، ومشكلات الواقع المأزم، وهذا التطور يتحرك في منهجيات ثلاث:

الأولى: منهجية الاستنباط، وجوهرها التعامل الفقهي مع المصادر الأصولية، وأهلها هم المجتهدون، ومجالاتها هي مناطق الفراغ التشريعي، ومحلها البحث عن حكم الله الذي لا تخلو منه مسألة في الوجود، أو فعل من أفعال العباد. تحكمه قواعد السببية الشرعية، وتفرضه أوصاف الواقع الاجتماعي الذي تتنزل عليه الأحكام الشرعية، وهو واقع له قوانينه الحاكمة في مجال الضبط وفي مجال التفريد، لأن خطاب النص عام ومجرد يستوعب الزمان والمكان، وتنزيل الأحكام متزمن ومحدد، تحتكم إليه الوقائع والنوازل إرادية وغير إرادية بما لها من ظرفية زمانية ومكانية وشخصية، وتحقيق المناط من موجبات فقه التنزيل، وغايته وصف الوقائع وصفًا دقيقًا حتى يمكن قيدها تحت حكم شرعي، تعتبر من مفرداته في منظور اجتهاد الواقع، وبالتالي لا أرى أهمية لتقييد العلة المراد إدراكها بالخفاء كما يرى «الطوفي»، ولا بكونها محلاً للنزاع كما يرى «الإسنوي» لأن الهدف في كل الأحوال تنزيل الحكم على الواقعة بعد وصفها وصفًا دقيقًا، ولعل مصطلح تحقيق المناط في حد ذاته بحاجة إلى توسيع عناصره؛ لأن وظيفته البحث عن الواقعة الكامنة في النص والتي تمثل مصالحه المحمية، وهي في الأساس تجريد ذهني، والواقعة باعتبارها وجودًا متعينًا يرتبط بإنسان وزمان ومكان، وهنا تسعفني فكرة «التطابق» لأنها جوهر تحقيق المناط، حيث تصبح الواقعة الذهنية المجردة في خطاب النص، هي هي الواقعة التي تم توصيفها في حراك الواقع، والتطابق بينهما هو الذي يفرض استيعاب الحكم للواقعة، وعدم التطابق هو الذي يفرض غياب الحكم عن الواقعة، وهو غياب لا يعني انتفاء العلة ودوران الحكم معها وجودًا وعدمًا، بل غياب الموضوع ذاته الذي شرع له الحكم في خطاب النص، وتحقيق المناط يمر بمراحل ثلاثة:

المرحلة الأولى: النظر في المحل، وهو ضروري لفهم المجرد والمحدد في الخطاب

والواقع.

المرحلة الثانية: النظر في المحل، وهي لازمة لمعرفة الحكم الواجب التنزيل.

المرحلة الثالثة: لزوم المحل بعد معرفة مناطه، والأمر هنا يرتبط بالامتثال لحكم الله.

وفقه التنزيل طبقًا لهذا التحليل يتعلق بمجالين:

الأول: فقه الوقائع، وآلياته تحقيق المناط وتخريج المناط، ومن قواعده سد الذرائع وفتحها، وإعمال الحيل، ومراعاة الخلاف.

الثاني: فقه الواقع وفقه التوقع.

ولهذه المنهجية خصيصتان:

الخصيصة الأولى: النظر إلى الفقه الإسلامي باعتباره مجموعة من المذاهب، ولكل مذهب موقفه من المصادر غير الأصلية، فالظاهرية يرفضون القياس، والشافعية لا يقبلون الاستحسان، والمالكية يقدمون عمل أهل المدينة، وكل ذلك مفهوم ومعلوم. وهو خلاف فيه رحمة، وفي تأمله استيعاب لدقائق العقل الشرعي الإسلامي، بنفائس أصوله، ومتين قواعده.

الخصيصة الثانية: الانتصار للرأي طبقًا لقوة الدليل، فما قوي دليله كان راجحًا، وما ضعف دليله كان مرجوحًا، وهذا الأفق المتعالي للمنهجية يمنح الحياة الفقهية ثراءً في الحلول، وخصوبة في الأحكام العملية، تحقق مبادئ التشريع الإسلامي في التيسير ورفع الحرج.

الثانية: منهجية التقنين: ومحورها إلزامية النصوص الجزئية بما يملكه ولي الأمر من سلطة السياسة الشرعية، ولها خصيصتان:

الخصيصة الأولى: النظر إلى الفقه الإسلامي باعتباره وحدة متكاملة لا تفاريق مذهبية، وكل رأي معتمد فيه له ذات المشروعية التي للرأي الآخر، واختياره محكوم بقواعد مصلحية، وليس بأصول مذهبية.

الخصيصة الثانية: اعتماد التخير والتلفيق بين الآراء الفقهية، باعتبار ذلك من آليات صنع القوانين، وصياغة التشريعات، وهي آليات قد تجعل الراجح مرجوحًا، والمرجوح راجحًا.

الثالثة: منهجية التطبيق: ومحورها فقه التنزيل بمقوماته العلمية، واختياراته العملية. ولها أيضًا خصيصتان:

الخصيصة الأولى: مشروعية التدرج الزماني والمكاني طبقًا لواقع الحال، وظروف المجتمعات، والتدرج هنا ليس تدرج نزول يتعلق بالنص القرآني، فهذا التدرج لا يعرفه إلا عصر النبوة؛ لأنه بلاغ عن الله، لا يصدر إلا عن رسول الله، وإنما هو تدرج في التنزيل، وآلياته اعتبار المآل وتفعيل المقاصد، ومن قواعده: قاعدة لا ضرر، وقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة العادة محكمة.

الخصيصة الثانية: ضرورة الربط بين الحكم التكليفي الذي هو الواجب والمندوب والحرام والمكروه والإباحة، والحكم الوضعي الذي هو السببية والشرطية والمانعية، وهذا ما يفرضه الانتقال من ذهنية التجريد إلى عينية التحديد، ومن قواعده الأمور بمقاصدها، وعموم البلوى... الخ.

ونحن هنا أما مجالين مختلفين:

فالمجال الأول وهو فقه الوقائع هدفه الرئيسي «**توصيف الواقعات**» وهذه هي المهمة الأولى للتجديد يقوم بها الخبراء في كل مجالات العلوم الإنسانية والطبيعية، وفقه الوقائع هنا مرادف للعلم الدقيق بالنوازل والقضايا كما يفرضها قانون الوجود الكوني الذي لا خيار فيه لأحد.

والمجال الثاني: وهو فقه الواقع والتوقع؛ فغايته الرئيسية هي «**تكييف الواقعات**» أي قيدها تحت حكمها اللازم دينيًا والذي يجب الإلزام به دنيويًا، كما يوجبه قانون الأمر التشريعي الذي يحركه الاختيار بين المعاصي والطاعات والمباحات، وهذه إحدى وظائف المجتهد بل من أدق وظائفه.

هذه المنهجيات أعتبرها الأفق الوحيد الذي تحلق فيه تيارات الاجتهاد المعاصر، بل إن انسداد الأفق الاجتهادي يأتي من عدم اعتبارها والتعامل مع مبدأ الاجتهاد كأنه كتلة صماء ليس فيها تنوع، وليس لها مستويات، ومن هنا قيل بإمكانية انقطاع الاجتهاد، وتم التساؤل عن إمكانية تجزؤ الاجتهاد، دون تفرقة بين ملكة الاجتهاد- وهي هبة وتكوين- وهذه

لا تقبل التجزئة، وبين حركة الاجتهاد- وهي علوم وقدرات- وهذه يمكن أن توجد في مجال، ولا توجد في غيره.

وقد يقال إنني أسعى إلى تفكيك «العقل الفقهي» إلى جزر منعزلة من خلال هذه المنهجيات الثلاث، وما أطرحه للحوار هو مستويات للتفكير الفقهي يتحرك البحث من خلال خصائصها ومقوماتها، حتى يمكن تفعيل الواقع في ضوء خطاب النص، وتنزيل الأحكام طبقًا لطبيعة الوقائع، والنظر في الفروق، ومثله النظر في الأشباه والنظائر، أنتج في تراثنا الإسلامي علومًا لها مدوناتها ومباحثها، ولها أعلامها وروادها، ولم تكن- على تنوعها- سبب اختلال أو انفصال، بل سبل تفاعل واتصال، ازداد بها العقل الفقهي رسوخًا، حتى شهد له خصومه بأنه لا نظير له في إبداع المناهج، وضبط الكليات، وتقعيد القواعد. إن الفقه الإسلامي ليس مجرد علم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، بل هو ساحة معرفية أنتجت علومًا موضوعية تتعلق بالمنهج والأصول، وعلومًا إجرائية تتعلق بالآليات والطرق والأساليب، وكلٌ يجب تفعيلها وتقويمها إضافة وحذفًا، وإلغاءً لبعض مباحثها، وتنمية لبعضها الآخر، وعلينا أن نستلهم من علم تاريخ الأفكار المقارن ما يثبت عناصر تميزنا، ومقومات إبداعاتنا، بعيدًا عن رياضة «الخروج على النص» والتي اعتبرها مثقفونا معيارًا للتجديد، ومؤشرًا على نجاح الاجتهاد، ولأنهم لم يعرفوا الفصل بين مفهوم الاجتهاد ومفهوم التجديد، فقد جعلوهما شيئًا واحدًا، واعتمدوا للتجديد عناصر ومقولات تفضي إلى تبديد الأحكام، وتجاوز القطعيات، تحت مسمى مصالح عقلية ليس لها ضابط أو رابط، وهو ما نعالجه تفصيلاً في الفقرة التالية:

[3]

كل إنسان يبحث عن المصلحة فهي معيار ما يقبل وما يرتضي، ومقياس ما يراه خطأً وما يظنه صوابًا، وفي لحظات التعارض والتزاحم بين ما هو مصلحة المجموع، وما هو مصلحة الأشخاص يتترس الفرد بمصلحته حتى تكاد تتفلت تحت وطأة فرديته المغلقة عناصر ذاتيتها المفتوحة، ويكمن وراء العناد والاستبداد بالرأي، والتصلب في المواقف، والتشدد في الأعمال والأقوال، كل تضحية بالرأي السديد، وكما يقول العلامة «محمد تقي اليزدي» في كتابه «النظرية الحقوقية في الإسلام» يصبح للمصلحة في بعض الموارد معنى سلبيًا، بحيث تقع في النقطة المقابلة للقيم الأخلاقية الثابتة أو القانون، حيث يتم ترجيح انتهاك القانون ورعاية المصالح الشخصية، أو رعاية مجموعة معينة من المصالح- على حساب ما هو أصيل وثابت- وقد يحدث التزاحم بين قيمتين أخلاقيتين فمثلاً عندما يبحث البعض عن شخص بريء لتعذيبه أو إعدامه. ويعرف شخص مكانه الذي يختفي فيه، فإذا سُئل عن مكانه فماذا يفعل؟ فهل يقول الصدق فيعرض إنسانًا بريئًا للقتل؟ أم يقول لا أعلم ويكون قد كذب؟ هنا حدث تزاحم بين مصلحتين إحداهما قول الصدق والأخرى حفظ حياة إنسان بريء؟ فهل حفظ حياة شخص أهم أم قيمة الصدق؟

ويضيف العلامة «يزدي»: «وعندما نقول إن الأحكام الإلهية تابعة للمصالح، فأي مصلحة تكون هي الملاك في ذلك؟ هنا يطرح بحثان: الأول من الناحية الثبوتية: ما هي المصالح التي يجب رعايتها في الأحكام والقوانين، والثاني من الناحية الإثباتية من الذي يجب أن يحدد هذه المصالح، إن كلامنا ليس في باب الإثبات فعلاً، بل هو بحث ثبوتي، والسؤال هو عندما نقول إن الأحكام الإلهية موافقة للمصالح، فإن المصالح يأخذها الخالق بنظر الاعتبار ثبوتًا وفي عالم الواقع: مصلحة الفرد أم مصلحة المجتمع؟ يقول «يزدي»: «نحن نعتقد حسب رؤيتنا الكلامية أن الله تعالى قد خلق العالم وأن عالم الوجود هو مظهر من مظاهر وجوده تعالى وتابع لإرادته، فالله لم يكن مجبرًا في خلق وإيجاد العالم، بل هو من فيض وجوده واختياره، ولأن الله تعالى «خير محض» ويحب الخير فلذلك تعلقت إرادته بخلقه وإيجاد هذا العالم. فعالم الوجود هو مظهر من مظاهر الخلق المحض...

وفي هذا المجال توجد بعض الموجودات التي لا يحصل بينها تزاحم بحيث يمكن لكل منها أن يستفيد من الخير المطلق حسب قابليته الوجودية، لكن من خصائص عالم المادة أن الموجودات فيه تتزاحم فيما بينها، وأن خير البعض يكون مصحوبًا بعدم أو نقص خير الموجودات الأخرى، ولقد ثبت بالعقل والتجربة أيضًا أنه لا يمكن جمع خير جميع الموجودات مع بعضها، فمثلاً يتعلق النمو المطلوب للإنسان بأكل لحوم الحيوانات، فلو لم يأكل الإنسان اللحم، فلابد أن يستفيد على الأقل من النباتات،... فلأجل بقاء حياة الإنسان يذبح البقر والأغنام والطيور الجميلة... وعلى هذا فإن خير بعض الموجودات يضحى به في سبيل الآخر، فجميع الموجودات قانونها الحصول على كل ما يقتضيه وجودها في العالم المادي، ولكن بسبب التزاحم لا يكون عندها إمكانية الحصول على هذا الكمال، فهل من الصحيح القضاء على حياة عدد من الحيوانات للمحافظة على حياة الإنسان؟ وفي هذه الحالة يقال: إن المصلحة تقتضي ذلك، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما معنى هذه المصلحة؟

من زاوية فلسفية فإن معنى المصلحة تعني: أنه عندما يدور الأمر بين بقاء «موجود كامل» و«موجود ناقص» فإن العقل يحكم بجعل «الموجود الناقص» فداءً «للموجود الكامل»... وعلى هذا عندما نقول إن الأحكام والقوانين الإسلامية والأوامر تقوم على أساس المصالح والمفاسد، فذلك يعني أنها تؤدي إلى «خير أكثر» و«كمال أتم»، فمثلاً أداء صلاح الصبح يلزم أن نكف عن حلاوة ولذة نوم الفجر، لكن تحمل هذا يؤدي إلى تحقيق كمال أعلى، يعبر عنه بـ«المصلحة»... وبهذا يتضح أن معنى المصلحة في الإسلام ليس احترام رأي ومنافع «شخص» أو «مجموعة» بل هي المقارنة بين «الأعمال الحسنة» و«الأعمال القبيحة» أي بين النقص والكمال، وبالتعبير الفلسفي، تعمل المصلحة على تأمين «الكمال الوجودي» فكل عمل تؤدي نتيجته إلى إيجاد وجود أكمل يكون مطابقًا للمصلحة، وكل عمل يؤدي فعله وانفعالاته إلى وجود أضعف ويقلل كمال الوجود يكون مخالفًا للمصلحة».

وهذا التحليل الذي يربط المصلحة بالكمال الوجودي ينحي ذاتية الفرد من أن تكون مؤثرة في مجال التشريع خطابًا وتنزيلاً، لأنها لم تراع أمرين:

الأول: أن المصالح الجزئية هي من مفردات كلي المصالح فهي وإن خضعت لقانون التزاحم أحيانًا فإن قانون التلاحم يجمع بينها في أحيان أخرى، وهو الأمر الذي يفرض

استدعاء المنهجيات الثلاث التي أشرنا إليها حتى لا يصبح الكلي والجزئي في التشريع في حالة تدافع حتمي.

الثاني: أن الرؤية الفلسفية «للنقص» و«الكمال» ومن ثم للمصالح والمفاسد، تكاد لا تفسح مكانًا لقانون التسخير، فالمحافظة على حياة الإنسان مقدمة على حياة الحيوان، لأن الثاني مسخر كونيًا لخدمة الأول، فالمسألة في الإسلام لا تتعلق بأولوية منطقية متصورة، بل بأفضلية معيارية مقررة، وهنا يصبح التلازم المنهجي مطلوبًا بين «القراءتين» قراءة الكتاب المنظور وقراءة الكتاب المسطور.

ورغم هذه الاعتراضات التي قدمناها، فإن المنظور الفلسفي للمصلحة ليس بعيدًا عن المفهوم التشريعي المقاصدي بل إنه يكمن وراءه، ويمكن أن يؤسس له، لأن المصلحة هنا ترد- كما يقول الإمام الغزالي- «إلى حفظ مقاصد الشرع... وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا من الكتاب والسنة والإجماع فليس خارجًا عن هذه الأصول».

خاصةً وأن تجريد الأوامر والنواهي لم يجعلها- كما أشار الشاطبي- «تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر».

والمصلحة التي هي من لوازم الاجتهاد الجديد، ليست مجرد فكرة يمكن اصطيادها وتأطيرها في قالب جامد، بل إنها دليل يتقدم فيه الكلي على الجزئي، وهو بهذا المعنى- كما يقول «قطب سانو»- «ينبغي اللياذ به وتقديمه على غيره من الأدلة التبعية عند الهم ببيان حكم الشرع في الوقائع والنوازل العامة الملحة التي تعم بها البلوى وتتصل اتصالاً مباشرًا ولصيقًا بحياة السواد الأعظم من الناس في المجتمع، وإنما كان هذا الدليل أولى بالتقديم على غيره لما تشتمل عليه عناصره من واقعية واتصال مباشر بالشأن العام، فضلاً عما يتصل به هذا الدليل من مرونة في المضمون واستيعاب دقيق لمقاصد الشرع والتفات رشيد إلى مآلات الوقوع الفعلي للأحكام في واقع الناس».

وهذا يعني أن عالم الاجتهاد يحتاج إلى عقل مفتوح على شمولية النص، وفاعلية المصادر، وحركية الوقائع، الأمر الذي يفرض استدعاء علوم غائبة من البحث الفقهي

المعاصر يأتي في مقدمتها **علم القواعد الشرعية** بأقسامه الثلاثة: **الكليات، والفروق، والأشباه والنظائر**، وإذا كان الفقه مجاله الأصيل الأحكام الشرعية العملية، فإن تاريخ الفقه الذي يدرس الظاهرة الفقهية– وفيه تفعيل يحتاجه الاجتهاد الفقهي–، فإذا اتجه إلى دراستها من خلال سيرتها في الزمان ورحلتها في المكان، فهذا هو تاريخ الفقه الخالص أو المجرد، وإذا عالج حركتها في المجتمع، وتفاعلها مع البيئات فهذا هو علم اجتماع الفقه، وهو نوع من المعرفة يستقل بمباحثه عندنا عن علم الاجتماع الثقافي.

وتاريخ الفقه– أو حركة الفقه في التاريخ– له لدينا فروع ثلاثة كما فصّلت ذلك في كتابي «نظرية الفقه في الإسلام»:

الفرع الأول: تاريخ الفقه العام:

وهو يدرس نشأة الفقه الإسلامي، ومراحل تطوره، وطبيعة مصادره، والروح العامة التي سيطرت عليه، وهو يستفيد من علم التاريخ ومناهجه، في تحليل مادته، وفهم أحداثه، لأن أحكام الفقه هي خطاب للإنسان من خلاله يتعامل، ومع بيئته يتفاعل، وإليه يتحاكم، فالعزلة بين علم التاريخ وتاريخ الفقه، تفقد المؤرخ واحدًا من أهم أدواته. وتحول دون الكتابة الصحيحة لتاريخ الفقه وتاريخ المجتمعات على السواء.

الفرع الثاني: تاريخ الفقه الخاص:

ويدرس تطور الفقه في مكان معين وبيئة خاصة، كأن ندرس الفقه في الحجاز، أو في مصر، أو في العراق، أو بلاد ما وراء النهر، وقد كشف الاستقراء خلافات في الأحكام، وأحيانًا في المناهج تفرضها الجغرافيا على الفقيه، وليس ذلك دعوة لتقسيم افقه إلى بيئات إقليمية تفرض حتمية على تطور الفقه تسيطر على نسيجه كله، وقد فعل المستشرقون ذلك وصولاً إلى القول بأن الفقه الإسلامي لحمته وسداه أعرافًا محلية تطورت، وقوانين سابقة تأسلمت، بل المقصود هو ربط الفقه بواقعه، وتصحيح ما قيل حول تغير المذاهب والآراء وهي تنتقل عبر البيئات، ودراسة أعمق لعوامل نموها، كما تلقي الضوء على مساهمة كل بيئة في العقل الفقهي العام، ولعل هذا التاريخ يرهص لما نسميه اليوم فقه الأقليات، وفقه الأولويات. مما يجعل هذا المبحث له أهميته في طريق الاجتهاد المعاصر.

الفرع الثالث: تاريخ المذاهب الفقهية:

وهو فرع آخر يبين كيف نشأت المذاهب؟ وما هو أسباب انتشارها في إقليم دون آخر، وفي عصر دون غيره؟ ولماذا بقيت بعض المذاهب بينما اختفى البعض الآخر؟ وما هي المتون الأصلية لكل مذهب، وما هي كتبه المعتمدة ومصطلحاته السائدة؟ ومن هم رجال المذهب وما هو دورهم في تأسيسه؟ وما هي مصادر المذهب؟ وما هي آليات ترجيحاته؟ وما هي علاقته بغيره من المذاهب؟

هذه أسئلة لا تزال تنتظر الأجوبة، وهي جزء من نهضة الفقه المعاصر، وعامل من عوامل نضج الاجتهاد وتكامل جوانبه، لأن الفقه باعتباره معرفة متراكمة يدخل في بنية الزمن باعتباره مجالاً لحركته، ويدخل في كينونة الإنسان باعتباره جزءًا من هويته، ويدخل في نسيج التاريخ باعتباره وعيًا لوظيفة الفعل الإنساني ورصدًا لخطواته.

وأخيرًا دراسة **المقاصد الشرعية** وهو بحث الإنتاج متعدد وغزير والتفعيل العملي له تحوطه العوائق والمحاذير، وفي هذا الصدد يصح ما قيل «إن الموقف من دراسة ملاكات الأحكام- أي مقاصدها- يتسم غالبًا باللا وضوح، ففي الوقت الذي نلاحظ فيه أن المدرسة العقلية تكثر من الإطراء عليها- أي الملاكات- وتحصي فوائدها الكثيرة، إلا أنها تبعد عن تناولها أو بالأحرى لا تقترب منها- بشكل صحيح وجاد- بالرغم من اعترافها بأن من له أدنى معرفة بالشريعة والقواعد الفقهية- مع الاعتراف بقصور العقل عن إدراك الأحكام والمسائل كافة- فإنه يدرك جيدًا أن الأحكام لا تخلو من إحدى حالات ثلاث، ولا فرق فيها إن كانت من الأحكام التي يستطيع العقل إحراز ملاكها أم لا، وهي:

1- تكون غايتها لأجل تحقيق مصلحة دنيوية وأخروية للإنسان.

2- لأجل درء مفسدة ووقاية عن مهالك الدنيا والآخرة.

3- لأجل رفع البلاء الذي حل بالإنسان وتذليل العقبات التي تقف بوجهه، وتمكينه من ممارسة حياته بشكل أفضل.

وهنا يصح ما قاله «إيازي» في كتابه «مقاصد الأحكام»: «لابد من الإقرار بأن علميّ الفقه والأصول لم يلما بالإمكانيات الكامنة في الملاكات كافة، وما تم التوصل إليه

للآن هو توظيف جزء يسير من هذه الإمكانات واستثمارها في عملية الاستنباط الفقهي، وهذا التوظيف لم يخضع لدراسات منظمة، وإنما جاء نتيجة لإفراز جزء من الإمكانيات والقدرات الهائلة للملاكات نفسها، والتي ظهرت نتائجها بمرور الزمن».

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ،،

أ. د. محمد كمال الدين إمام
كلية الحقوق- جامعة الإسكندرية